

KANT ET LES ORGANISMES NON VIVANTS

Claude Piché, Université de Montréal

[Ceci est une version de travail (brouillon ou version prépublication) : elle peut différer de la version publiée et ne devrait donc pas servir pour les besoins de citations. Voir la version définitive dans: *Préparer l'agrégation de philosophie. La nature*, L. Cournarie et P. Dupond (dir.), Paris, Ellipses, 2001, p. 83-93.]

RÉSUMÉ : Dans cet article, je me dissocie de Peter McLaughlin et de Reinhard Löw qui dans leur monographie respective tendent à négliger la distinction très nette établie par Kant entre « organisme » et « vie ». En vérité, la seconde partie de la *CJ* porte spécifiquement sur le paradigme de l'organisme, et ce conformément aux visées systématiques qui sont celles de Kant dans cette œuvre. Donc, à proprement parler, il n'est pas principalement question ici de philosophie de la « bio-logie ». L'organisme n'est tout au plus qu'un « analogon de la vie » selon Kant. J'examine ensuite les raisons qui le conduisent à rejeter ces modèles d'explication de l'organisme que sont l'hylozoïsme (contradictoire) et la théorie de l'âme du monde (anthropomorphe) pour conclure que le seul candidat acceptable à ses yeux est le substrat suprasensible.

MOTS CLÉS : Kant, Peter McLaughlin, Reinhard Löw, organisme, vie, hylozoïsme, âme du monde.

ABSTRACT : In this article, I question the position adopted by Peter McLaughlin and Reinhard Löw who tend to neglect in their commentaries the sharp distinction established by Kant between “organism” and “life.” In truth, the second part of the *CJ* deals specifically with the paradigmatic case of organism, and this in accordance with Kant's intentions in this work. Therefore, properly speaking, the main topic here is not a philosophy of “bio-logy.” Organism is at most an “analogon of life” according to Kant. Furthermore I examine the reasons that lead him to reject two ways of explaining organism, namely “hylozoism” (contradictory) and the theory of the world-soul (anthropomorphic) in order to conclude that the only possible explanation for Kant is the supersensible realm.

KEYWORDS : Kant, Peter McLaughlin, Reinhard Löw, organism, life, hylozoism, world-soul.

* * *

De manière générale, il me semble que le véritable sens du problème de l'origine des corps organisés a échappé à la plupart des naturalistes.

Schelling, *De l'âme du monde*.

Dans l'Introduction à son ouvrage *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*, Peter McLaughlin précise son intention en affirmant qu'il va lire la « critique kantienne de la téléologie comme une philosophie de la biologie »¹. Au premier abord, le projet

¹ Peter McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology*, Lewiston, Queenston & Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990, p. 3.

paraît légitime, car au fond que retrouve-t-on dans la *Critique de la faculté de juger téléologique*, sinon les réflexions de Kant sur le problème philosophique que pose l'étude du vivant? Ceci est si vraisemblable que Rudolf Eisler dans son *Kant-Lexikon* débute la rubrique « organisme » par la phrase suivante: « l'explication causale et le jugement téléologique s'unissent dans la biologie »². Mais c'est peut-être avec un peu trop d'empressement qu'il associe de la sorte organisme et biologie, du moins chez Kant. En fait, s'il est d'abord question d'organisme dans la seconde partie de la *Critique de la faculté de juger*, peut-on conclure de là que le thème central en soit la « biologie », comme le font McLaughlin et Eisler, cités ici à titre d'exemples parmi beaucoup d'autres? Les réticences ne tiennent pas au fait que le terme « biologie » ne sera introduit qu'en 1797 par Theodor Georg August Roose, soit sept ans après la parution de la troisième *Critique*³. C'est plutôt l'étymologie du mot qui suscite des réserves, en ce que, d'après ce que nous venons de constater, l'organisme est immédiatement associé à la vie. Tel n'est pas le cas chez Kant. Du moins, c'est la thèse que nous entendons défendre. S'il est permis de dire que tout être vivant dispose d'un corps organisé, cela ne signifie pas en revanche que tout organisme soit un être vivant. Pour Kant, les organismes végétaux sont à vrai dire dépourvus de vie. La méprise est pourtant tenace chez les commentateurs de Kant, comme nous allons le voir⁴. Nous aurons aussi l'occasion de constater que le maintien du champ sémantique intégral du concept d'organisme – par opposition à l'acception restrictive du concept de vie – est essentiel aux intentions systématiques de Kant dans la troisième *Critique*. Si, par contre, on persiste à identifier organisme et vie, le sens de toute l'entreprise s'en trouve compromis.

L'organisme étant le concept directeur de l'Analytique de la faculté de juger téléologique, il convient donc au départ de rappeler les modalités de son rapport à la finalité. Comme on sait, Kant qualifie l'organisme de « fin naturelle ». Or, la finalité d'un tel être est considérée de manière « absolue », ou encore comme une finalité « interne », ce qui fait contraste avec la finalité relative ou externe des objets de la nature les uns pour les autres. La finalité est interne

² Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Berlin, Siegfried Toeche-Mittler Verlag, 1930, p. 404.

³ Eve-Marie Engels, « Die Lebenskraft – metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument? Überlegungen zum Status von Lebenskräften in Biologie und Medizin im Deutschland des 18. Jahrhunderts », dans K. T. Kanz (dir.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994, p.129.

⁴ Alexis Philonenko est l'un des rares à avoir insisté avec vigueur sur la nécessité de cette distinction, encore qu'il n'en tire pas les conséquences pour l'oeuvre de Kant. Voir son article « Kant et la philosophie biologique », dans *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 63-79. La distinction est également faite par John H. Zammito dans son ouvrage *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 198.

en ce sens que l'organisme est un produit « dans lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen » (§66). Aussi, la difficulté qui se pose avec un tel *Naturzweck* a-t-elle précisément trait au rôle qui est dévolu à la nature: celle-ci peut-elle être à l'origine d'une fin, quand on sait qu'on ne peut concevoir la finalité que comme le produit d'un entendement? Si l'on s'en tient à la définition que donne Kant de la nature au début de l'Analytique, rien ne laisse supposer qu'elle puisse remplir cette fonction. Dans son acception générale, la nature, à titre d'« ensemble des objets des sens », ne peut être envisagée comme un « être intelligent » (§61). Comment dès lors interpréter le rôle de la nature dans une fin naturelle définie par Kant comme un « produit de la nature »? Certes, l'expérience fournit *a posteriori* à la faculté de juger l'occasion (*Veranlassung*) de découvrir de telles fins naturelles contingentes, mais cela ne permet pas de conclure que la réalité (*Wirklichkeit*) de ces fins soit fondée dans et par la nature elle-même⁵. C'est du moins une question qui mérite d'être posée, et sur laquelle nous reviendrons un peu plus tard. Pour l'instant, il importe de démontrer que l'Analytique de la faculté de juger téléologique ne garde sa cohérence et n'acquiert sa véritable portée philosophique que si l'on conserve au concept d'organisme tout son champ d'application, incluant le règne végétal. Et si l'homme et l'animal doivent être envisagés de surcroît comme des organismes « vivants », cela s'avère, comme nous allons voir, d'une importance toute relative quant à cette finalité interne de l'organisme, objet propre de l'Analytique. Nous effectuerons cette démonstration en trois étapes. 1) Il nous faut examiner la manière dont s'installe le malentendu qui consiste à identifier organisme et vie dans la troisième *Critique*. Le cas de cet éminent spécialiste de la téléologie kantienne qu'est Reinhard Löw est symptomatique à cet égard. 2) Si l'analogie avec l'art humain ne représente qu'une voie d'accès indirecte à la compréhension du fonctionnement d'un organisme, il en va de même de l'analogie avec la vie, qui ne renvoie pas une image fidèle de la finalité interne à l'oeuvre dans celui-ci. L'expression « analogon de la vie » par laquelle le §65 cherche à cerner la nature de l'organisme, constitue d'ailleurs la caution la plus sûre de la thèse selon laquelle organisme et vie ne peuvent être tenus pour équivalents. Cette distinction permet en effet à Kant de prendre ses distances face à des modèles d'explication qui visent à réduire l'organisme à des schèmes tirés du vivant, tels (a) l'hylozoïsme et (b) la théorie de l'âme du monde. 3) L'enjeu de cette distinction est donc plus important qu'il n'y paraît au premier abord. Si, d'un point de vue architectonique, la troisième *Critique* a pour but de fournir une articulation plausible de la philosophie pratique et de la philosophie théorique, elle ne peut y parvenir (dans sa seconde partie) qu'en tirant les conséquences du fait que le règne végétal n'appartient pas à la sphère du

⁵ *Critique de la faculté de juger* §§ 66 et 61, AK. V, 376, 359; trad. fr. dans Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (citée ci-après « Pl. » suivi de la tomainson), 1985, p. 1168 et 1149.

vivant, et en s'interrogeant sur la statut ontologique de tels organismes comme produits de la nature.

1- Un choix « inapproprié » d'exemples?

Dans son remarquable ouvrage sur le concept d'organisme chez Kant, Reinhard Löw fait reposer toute la discussion sur l'interchangeabilité des termes vie et organisme: « Kant emploie toujours le prédicat 'organique' comme synonyme de 'vivant' »⁶. En fait, la vie représente selon lui le « mode d'être spécifique » à l'organisme⁷. En vertu de cette lecture, on peut, sans hésitation, considérer la *Critique de la faculté de juger téléologique* comme une philosophie de la biologie. Il est vrai que Löw appuie son interprétation, non pas sur la troisième *Critique*, mais sur le passage suivant de l'*Opus postumum*: « Qu'un organisme soit doué de vie, ceci est une proposition identique »⁸. Toutefois, il arrive souvent dans l'oeuvre tardive de Kant de découvrir des passages qui entrent en contradiction avec d'autres. Tel est le cas ici, et Löw lui-même fait état du passage suivant, lequel accrédite la distinction qui est à la base de notre démarche: « Les corps organiques sont ou des corps simplement *végétant* (*vegetirende*) ou des corps *vivant* (*lebende*) et leur règne est celui des plantes ou celui des animaux »⁹. Ce qui conduit Löw à reconnaître que, dans la plupart des cas, le concept kantien de vie exclut les organismes végétaux, sans toutefois qu'il ressente le besoin de réviser sa thèse de la synonymie des concepts de vie et d'organisme.

Cette thèse est pourtant difficile à soutenir à la lumière des développements de l'Analytique de la faculté de juger réfléchissante. Car, si le paradigme de l'organisme est le vivant proprement dit, à savoir le règne animal, il faut alors admettre que Kant fait preuve d'une certaine maladresse quand, dans un développement crucial du §64, il tire son exemple du règne végétal: l'arbre et ses modalités de reproduction. Ce que fait d'ailleurs Löw, qui juge que cet exemple est « quelque peu inapproprié », tout comme d'ailleurs la fameuse allusion au « Newton

⁶ Reinhard Löw, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1980, p.140; cf. p.150 et 214.

⁷ R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, p.153, 272.

⁸ *Opus postumum*, AK. XXI, 66. Cité par R. Löw, *ibid.*, p.140-141.

⁹ *Opus postumum*, AK. XXI, 541. Cité par R. Löw, *ibid.*, p. 245 note 115. Que les animaux soient les seuls organismes à pouvoir prétendre à la vie, la *Critique de la faculté de juger* en témoigne clairement, lorsque Kant affirme au §82 que, contrairement aux herbivores, les carnivores ne peuvent se nourrir « que de ce qui vit »: AK. V, 426; trad. fr. Pl. II, p. 1228.

du brin d’herbe »¹⁰. Dans ce dernier cas, toutefois, Löw doit bien l’admettre: « le brin d’herbe végète, il ne vit pas ».

Plutôt que de tenter de respecter la lettre du texte et d’accepter le caractère paradigmatique du règne végétal pour cerner l’être spécifique de l’organisme, Löw cherche une explication du côté des motifs qui au §64 auraient poussé Kant à renoncer à tirer son exemple du règne animal. À n’en pas douter, son explication est ingénieuse: parce que la reproduction des animaux requiert le concours de deux êtres de sexe opposé, la finalité qui entre en jeu n’est plus interne – comme dans le cas de l’arbre –, mais externe¹¹. Dans ce cas, l’exemple de l’arbre, emprunté au règne végétal, évite donc à Kant de quitter le registre de la finalité interne. Mais, pour intéressante qu’elle soit, cette explication ne prend pas suffisamment en compte la fascination qu’a toujours exercée sur Kant le règne végétal en ce que, même à ce niveau élémentaire, une explication de type mécaniste de celui-ci s’avère nettement insuffisante. Déjà dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Kant ne cache pas sa perplexité devant le défi posé à la science newtonienne par un simple brin d’herbe (*Kraut*). Et dans l’*Unique fondement possible d’une démonstration de l’existence de Dieu*, « le plus vulgaire des brins d’herbe » suffit à montrer l’insuffisance des tentatives d’explication issues de la physique classique¹². À lui seul, le règne végétal commande le passage d’une explication mécaniste à un tout autre ordre de considérations: la lecture finaliste. Et parce que l’organisme végétal n’est pas doué de vie, il permet de voir dans toute sa pureté la finalité interne des produits de la nature. Kant est donc à notre avis parfaitement conséquent avec lui-même dans le choix qu’il fait de la reproduction de l’arbre au §64. Le concept de vie, quant à lui, n’a qu’un rapport indirect à la dynamique interne des fins naturelles. Au mieux permet-il d’approcher le concept d’organisme par analogie.

2- L’organisme: un analogon de la vie

En vue de cerner de plus près la finalité interne de l’organisme, le §65 ne présente pas simplement une analogie, mais deux. Chacune d’elles ne conduit en fait qu’à une approximation, sans jamais pouvoir trancher le noeud du problème. Kant est d’ailleurs assez réaliste pour avouer

¹⁰ R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, p.154, 245 note 115.

¹¹ R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, p. 200.

¹² *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, AK. I, 230; trad. fr. Pl. I, p. 48. *L’unique fondement possible d’une démonstration de l’existence de Dieu*, AK. II, 138; trad. fr. Pl. I, p. 407.

candidement, à la suite de son exposé, que l'« organisation de la nature n'a rien d'analogue avec une causalité quelconque connue de nous ». C'est dire que la propriété que déploie la nature à l'endroit des organismes est à proprement parler « insondable ». Il n'en reste pas moins que la référence à l'« analogon de l'art » et à l'« analogon de la vie » est particulièrement éclairante, fût-ce *a contrario*, dans la mesure où dans les deux cas la comparaison s'avère boiteuse.

L'analogie avec l'art humain a ceci d'intéressant que la machine, par exemple, tout comme l'organisme, présente une structure téléologique. Toutes les parties d'une mécanique sont autant de moyens en vue d'une fin. Ainsi les rouages de l'horloge contribuent-ils à un résultat: indiquer l'heure. Mais à la différence de ce qu'il est pour l'être organisé, le principe téléologique demeure extérieur au mécanisme. L'horloge ne se produit pas elle-même, pas plus qu'elle ne se reproduit. Tel était du reste le sens de la description des diverses modalités de la finalité interne de l'arbre au paragraphe précédent. L'horloge est dépourvue des fonctions de l'organisme qui, chez Aristote, correspondent au niveau végétatif: l'alimentation et la génération¹³. Kant, pour sa part, répartit ces fonctions sous trois rubriques qui ont pour dénominateur commun le thème de la « génération »¹⁴. Les trois alinéas en question débutent en effet par le verbe (*er-*)*zeugen*. Ainsi, premièrement, l'arbre se produit lui-même comme espèce en produisant un autre arbre. Deuxièmement, l'arbre se produit lui-même comme individu en assimilant des éléments extérieurs. Un tel processus de nutrition entraîne la croissance, mais encore faut-il préciser que celle-ci n'est pas que quantitative: les éléments tirés de l'environnement extérieur subissent une modification qualitative au moment de leur assimilation en vue de les plier à des exigences internes. Enfin, troisièmement, chaque partie de l'arbre, considérée comme organe, contribue à la production et au maintien des autres parties. Voilà donc trois caractéristiques de l'organisme dont les artéfacts humains sont très manifestement dépourvus.

L'analogie établie entre la vie et l'organisme est plus intéressante encore, et marque très clairement l'écart dont nous avons déjà fait état entre les deux termes¹⁵. La question est abordée

¹³ Aristote, *De l'âme*, 415a, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1965, p. 86.

¹⁴ Voir à ce sujet Ingeborg Schüssler, « Le problème de la nature organique dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant », dans: F. Duchesneau, G. Lafrance et C. Piché (dir.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, 2000, p. 257-272. Voir également pour l'influence de Buffon sur le choix par Kant de ces trois fonctions de la génération: Peter McLaughlin, « Kants Organismusbegriff in der *Kritik der Urteilkraft* », dans K. T. Kanz (dir.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit*, p. 104.

¹⁵ Faut-il s'étonner que R. Löw et P. McLaughlin s'attardent au fond très peu sur le thème de l'« analogon de la vie » dans leurs recherches respectives? Cf. R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, p. 202; P. McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*, p. 50.

au §65, mais Kant y revient explicitement dans la Dialectique de la faculté de juger téléologique, lorsqu'il discute des divers systèmes traitant de la finalité de la nature (§§ 72 et 73). Ces deux paragraphes mettent en lumière une double difficulté. Kant s'y attaque d'abord à l'hylozoïsme proprement dit, pour ensuite aborder les difficultés reliées au thème de l'âme du monde, comme principe vivifiant de la matière. Nous allons voir que cette façon de procéder fait apparaître l'aspect paradoxal d'une association entre deux termes qui semble aller de soi pour bon nombre de commentateurs.

a) Le refus de l'hylozoïsme

Au §65, le mot « hylozoïsme » est réservé à la matière, en tant qu'elle est considérée comme vivante en elle-même. Avec l'hylozoïsme, il n'est pas question d'un principe extérieur à la matière – comme une âme – qui lui insuffle la vie, c'est au contraire la matière qui est considérée comme recelant un principe de vie. Or, aux yeux de Kant, cette tentative d'explication de l'organisme est vouée à l'échec pour l'excellente raison qu'elle implique une contradiction. Le §73 l'exprime de la façon suivante: l'inertie, c'est-à-dire l'absence pure et simple de toute vie, constitue la propriété essentielle de la matière. La matière est donc en elle-même totalement incompatible avec la vie. On le voit, il ne s'agit pas là de la conséquence lointaine d'une définition de la matière tirée de la physique. Les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* abordent d'ailleurs la question de l'hylozoïsme directement dans la discussion du concept d'inertie, et la matière y est d'emblée déclarée incompatible avec la vie. « L'inertie de la matière n'est et ne signifie rien d'autre que le *manque de vie* de la matière par elle-même comme matière... La possibilité d'une science de la nature proprement dite repose entièrement sur cette loi d'inertie (conjointement avec la loi de la persistance de la substance). L'*hylozoïsme*, qui est le contraire de cette loi, est par conséquent la mort de toute philosophie de la nature¹⁶. » Il faut prendre acte ici de l'importance de l'enjeu: c'est la métaphysique de la nature elle-même qui est compromise dans sa cohérence si l'on prive la matière de cette propriété essentielle qu'est l'inertie. Or, même si Kant défend cette position depuis longtemps¹⁷, il y a tout lieu de croire que sa réitération explicite dans les *Premiers principes* n'est pas un geste innocent.

¹⁶ *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, AK. IV, 544; trad. fr. Pl. II, p. 465, 466, souligné par Kant.

¹⁷ Voir, par exemple, les *Rêves d'un visionnaire éclaircis par des rêves métaphysiques*, AK. II, 329; trad. fr. Pl. I, p. 541.

En l'année 1786, en effet, Kant a encore très frais à la mémoire son débat avec Herder à propos des « forces organiques ». En elle-même, l'expression « force organique » ne présente pas de difficulté – à condition toutefois d'en délimiter rigoureusement la portée. Ainsi, Kant propose-t-il pour sa part aux §§ 65 et 81 de la *Critique de la faculté de juger* les concepts de « force formatrice » (*bildende Kraft*) et de « pulsion de formation » (*Bildungstrieb*, terme emprunté à Blumenbach) qu'il restreint au domaine exclusif des corps organisés. Or voilà que Herder accorde une extension pratiquement illimitée à son concept de force organique, ce qui l'autorise à passer de la matière brute à la matière organisée, et de là aux animaux supérieurs et à l'homme. Il se permet de la sorte, grâce à ce principe polyvalent, un certain nombre de sauts qualitatifs, que Kant ne peut que réprouber, qualifiant la démarche de spéculation oiseuse. En fait, le vitalisme de Herder est très proche de l'hylozoïsme, en ce que la force organique habite originellement la matière, à titre de principe organisateur qui ne demande qu'à se déployer graduellement au gré des circonstances¹⁸.

La présence d'une critique de la faculté de juger *téléologique* comme seconde partie d'une oeuvre que Kant avait d'abord songé à consacrer exclusivement à une « Critique du goût » a très certainement à voir avec les démêlés de Kant avec Herder et Forster au milieu des années quatre-vingt. La question des « forces organiques » ne représente certes qu'un aspect du débat, mais il y a tout lieu de croire que la réfutation nette et réitérée de l'hylozoïsme dans la troisième *Critique* possède la valeur d'une ultime réplique. Tel est le contexte historique qui sert de toile de fond à cette réfutation de la matière vivante. Il nous faut maintenant envisager une autre manière d'unir la vie à la matière, sans cette fois en pervertir l'essence. Mais, pour y voir plus clair, il importe tout d'abord de préciser le sens du concept de vie chez Kant.

b) Les plantes n'ont pas d'âme

La quatrième note de la Préface à la *Critique de la raison pratique* contient une définition du concept de vie qui peut être considérée comme standard: « La *vie*, écrit Kant, est le pouvoir qu'a un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer. La *faculté de désirer* est le *pouvoir* qu'il a *d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations*¹⁹. » Cet énoncé est très significatif pour notre démarche, dans la mesure où il nous aide à saisir la

¹⁸ Cf. Manfred Riedel, « Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder » dans le même, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1989, p. 148-170.

¹⁹ *Critique de la raison pratique*, AK. V, 9; trad. fr. Pl. II, p. 616 note, souligné par Kant. [2021 : voir également sur l'âme principe de vie, *Critique de la raison pure*, A 345/B 403; Pl. I, p. 1049]

particularité d'une finalité issue d'un être vivant, par opposition à la finalité que l'on observe dans un corps organisé. Les deux termes clés de la définition sont sans contredit la faculté de désirer et la représentation. C'est dire que la vie, comme principe téléologique, trouve son siège dans une âme. Or, celle-ci n'est pas le fait exclusif de l'homme. L'*Opus postumum* nous a enseigné que les animaux sont aussi des êtres vivants : l'âme y 'anime' le corps organisé selon sa propre finalité. Après tout, les animaux sont aussi dotés d'une faculté (inférieure) de désirer, d'un *arbitrium brutum*²⁰ qui se laisse déterminer par les représentations sensibles, objets de désir ou d'aversion. Dit autrement: Kant n'est sans doute pas assez proche d'Aristote, dont il connaît la doctrine²¹, pour accorder une âme aux plantes, mais il est aussi suffisamment éloigné de Descartes pour en concéder une aux animaux²². C'est du moins ce dont font état les conjectures contenues dans les *Rêves d'un visionnaire*. On peut y lire en effet que le signe extérieur le plus assuré qui nous permette de conclure à la présence d'une âme dans un être est le mouvement autonome et délibéré. Ce qui exclut d'office les plantes, au profit des animaux²³.

Toutefois, la difficulté posée par l'analogie entre organisme et vie tient à ceci que l'on tente d'expliquer la finalité interne du corps organisé à l'aide d'un principe qui est extérieur à la matière. Ainsi, par exemple, les *Rêves d'un visionnaire* nous rappellent que l'âme est un « principe immatériel » qui vient pour ainsi dire se superposer chez l'animal au corps organisé. Or, expliquer une fin naturelle par analogie avec un principe qui ne relève pas du registre de l'espace

²⁰ *Critique de la raison pure*, A 543/B 562; trad. fr. Pl. I, p. 1168.

²¹ *Rêves d'un visionnaire éclaircis par des rêves métaphysiques*, AK. II, 331; trad. fr. Pl. I, p. 543.

²² *Critique de la faculté de juger* §90, AK. V, 464 note; trad. fr. Pl. II, p. 1274. Voir à ce sujet Krzysztof Pomian, « De l'animal comme être philosophique », dans *Le débat*, 27 (1983), p. 131.

²³ *Rêves d'un visionnaire éclaircis par des rêves métaphysiques*, AK. II, 327 note; trad. fr. Pl. I, p. 538-539: « La raison qui m'y pousse [à affirmer l'existence de natures immatérielles dans le monde] et qui me paraît très obscure à moi-même, et vraisemblablement le restera, concerne en même temps l'être sentant chez les animaux. Ce qui dans le monde renferme un principe de *vie* semble être de nature immatérielle. Car toute *vie* repose sur le pouvoir interne de se déterminer soi-même selon son *arbitre* (*nach Willkür*). Au contraire, la marque essentielle de la matière étant de remplir l'espace par une force nécessaire, bornée par une réaction extérieure, l'état de tout ce qui est matériel est *dépendant* du dehors et *contraint*; mais les natures qui ont une *activité propre* et doivent, en vertu de leur force intérieure, contenir activement le principe de la vie, bref, celles dont le libre choix est capable de se déterminer et de se modifier par lui-même, peuvent difficilement être de nature matérielle. » Pour ce qui est du mouvement libre comme indice de la présence d'un arbitre, voici le passage en question: *ibid.*, AK. II, 330; trad. fr. Pl. I, p. 542: « La marque incontestée de la vie, dans ce qui tombe sous nos sens externes, est sans doute le libre mouvement qui laisse voir son origine volontaire ».

et du monde matériel, mais de celui de la simple temporalité, appelle des réserves, qui sont de deux ordres dans le texte de Kant.

En premier lieu, l'explication ne fait pas progresser l'intelligence de la chose, mais prend plutôt la forme d'une pétition de principe. En effet, tenter de faire comprendre la finalité interne du corps organisé à partir d'une représentation de l'âme – qu'il s'agisse en l'espèce de l'homme ou de l'animal – c'est oublier que la saisie globale de la nature de l'animal présuppose que l'on comprenne d'emblée en quoi consiste la finalité interne propre au corps organisé qui sert d'instrument à ses desseins et qu'il s'agit précisément de rendre intelligible. L'analogie avec l'animal est donc de peu d'utilité dans ce cas. Et si Kant dans l'*Analytique* a recours indifféremment aux plantes et aux animaux (*Gewächs- und Thierreich*, §67) pour illustrer ses thèses, il faut prendre note que l'exemple de l'oiseau au §61 ne vise dans cet animal que ce qui, en vérité, relève de la configuration et des fonctions de l'organisme, non des mouvements commandés par la faculté de désirer. Il est question en l'occurrence de la finalité des os, des ailes et de la queue selon leur forme et leur constitution. Il en va de même du « corps animal » dont fait mention le §66 et qui est évoqué en raison du jugement téléologique que l'on est susceptible de porter sur le caractère approprié de la peau, des os et des poils. Tant et si bien que l'animal n'intervient dans l'*Analytique* de la faculté de juger téléologique que pour l'aspect neuro-végétatif de son être, c'est-à-dire pour les aspects de sa finalité qui ne dépendent en rien des mouvements volontaires. Il n'est pour ainsi dire pris en compte qu'à titre d'organisme.

La seconde difficulté vient de ce qu'un modèle d'explication qui se fonde sur la finalité des décrets de l'âme ne solutionne aucunement la question épineuse de l'immanence du principe téléologique au monde matériel. Même si Kant préfère parler de matière « organisée » plutôt que de matière organique, il faut tout de même que le principe organisateur soit présent dans l'espace matériel. Dans une parenthèse hautement significative, Kant précise que le produit naturel en question doit demeurer au plan de la « nature (corporelle)²⁴ ». À la lumière de cette exigence, l'âme a beau faire partie de la nature et pouvoir devenir l'objet d'une science empirique – la psychologie –, son domaine ne demeure pas moins le sens interne, régi par la temporalité. L'âme reste de la sorte extérieure au monde matériel et si l'organisme dépendait d'elle, elle ne pourrait être envisagée, à titre de « principe étranger », que comme l'« artiste de cette construction ». Elle n'a pas à proprement parler de lieu dans l'espace, si ce n'est par l'intermédiaire du corps organisé²⁵. Mais le cercle se reforme alors: le corps animé – par une âme – présuppose cette

²⁴ *Critique de la faculté de juger* §65, AK. V, 375; trad. fr. Pl. II, p.1166. Voir, par exemple, pour la « matière organisée » les §§ 78 et 81, AK. V, 413, 424; trad. fr. Pl. II, p. 1213, 1226.

²⁵ Voir à ce sujet l'annexe jointe à la lettre à Sommering du 10 août 1795, AK. XII, 34-35.

strate plus élémentaire qu'est le corps organisé. Voilà qui explique, du moins en partie, le peu d'enthousiasme de Kant pour la théorie d'une âme du monde, systématiquement tenue en échec du reste jusque dans l'*Opus postumum*. Sans doute, le fait de concevoir la nature entière comme un « grand animal » (§73) placé sous l'égide d'une âme universelle ne comporte pas en soi de contradiction, mais pour l'accepter, il faudrait que cette hypothèse présente une force explicative qui puisse faire oublier son caractère extravagant. Reste à savoir si la solution proposée par Kant, c'est-à-dire la référence à un substrat suprasensible à titre de principe régulateur, est moins audacieuse. En fait, la préférence pour une cause originaire intelligente de l'univers n'est pas uniquement fondée sur des considérations théoriques; elle dépend aussi des intérêts généraux de la raison pure.

3- La motivation systématique

Le résultat de notre examen des deux métaphores introduites par Kant pour définir la spécificité d'une fin naturelle est somme toute bien mince. Mais nous en étions prévenus: la finalité du corps organisé est en vérité une propriété « insondable ». D'ailleurs, la façon même dont Kant pose le problème laisse prévoir l'échec de l'entreprise, du moins pour qui veut parvenir à un jugement théorique déterminant. Ainsi, d'une part, est-il affirmé que l'on ne peut se représenter la finalité dans le monde organique qu'en faisant référence à une « cause efficiente intelligente » (§82) semblable à celle que nous rencontrons en nous-mêmes. Mais, d'autre part, il est également spécifié que personne ne s'aventurera à « attribuer une intention, au sens propre de ce mot, à une matière sans vie (*lebloser Stoff*) » (§68). Or, comme nous l'avons vu, Kant semble exiger que le principe recherché intervienne directement au plan de la « nature corporelle », ce qui conduirait à la théorie de l'hylozoïsme, d'où la contradiction. L'horizon des possibilités se referme donc de façon dramatique. La matière étant par définition dépourvue de vie, il s'agit de tenter de comprendre comment un organisme composé de matière sans vie peut présenter une forme de finalité interne. On saisit par là l'intention profonde de Kant lorsque, dans l'Analytique de la faculté de juger téléologique, il prive de vie le règne végétal tout en lui accordant une valeur de paradigme pour l'étude de l'organisme. Car, avec l'organisme végétal, le problème de la finalité naturelle et de son caractère mystérieux se pose dans toute son acuité.

Comme on le sait, le procès des théories idéalistes de la finalité (la théorie épicurienne du hasard et le fatalisme spinoziste) est rondement mené au § 73. D'après Kant, il est tout simplement invraisemblable que la finalité que l'on découvre dans les produits organisés de la nature ne soit pas intentionnelle. Ainsi, le réalisme des causes finales, en vertu duquel la finalité naturelle est intentionnelle, doit-il être privilégié d'emblée. Pourtant, la théorie réaliste de l'âme

du monde est également expédiée de façon cavalière, et ce pour les raisons exposées précédemment. Cependant, les motivations de Kant lorsqu'il porte ce jugement deviennent pour nous plus transparentes. En fait, l'idée d'une âme du monde, considérée en elle-même, demeure un modèle théorique pertinent dans la mesure où la matière *animée* laisse apparaître dans le monde matériel certains segments de cette causalité finale issue de l'âme. Cette dernière représente donc un principe en vertu duquel une finalité est imposée au monde matériel. Et ce principe, chacun peut en faire l'expérience immédiate en soi-même en se servant de son libre arbitre. Ce qui est un atout non négligeable. Or, on le sait, le concept restrictif que se fait Kant de la vie lui interdit d'étendre ce principe au règne végétal, et *a fortiori* à la nature entière. En l'absence de cette restriction, Kant aurait sans doute été contraint de prendre plus au sérieux cette hypothèse d'une âme du monde. Le fait est cependant que celle-ci présente, du point de vue de la philosophie pratique cette fois, un défaut majeur. En effet, si l'âme en question doit être étendue au monde, cela signifie qu'elle doit s'unir avec lui à la manière d'un grand animal, ce qui implique que l'âme subit l'entrave du monde matériel, avec lequel elle doit composer. Le véritable défaut de cette hypothèse tient à ce qu'elle transpose à l'échelle du monde les limites qui sont inhérentes à un modèle somme toute anthropomorphe. En d'autres mots, et pour reprendre un constat de l'*Opus postumum*²⁶, l'âme du monde ne peut être Dieu, c'est-à-dire le Dieu tout puissant que réclame la philosophie pratique pour la réalisation du souverain bien. N'est-ce pas là le motif ultime du refus de ce schème d'explication, qui présente pourtant l'avantage insigne de miser sur un principe immanent au monde sensible? Grâce à ce modèle, il est en outre possible de donner une réponse toute simple à la question que nous posions au début. Avec la théorie de l'âme du monde, en effet, l'organisme demeure un « produit de la nature », pour autant que l'on interprète la « nature » au sens large de ce qui constitue l'objet de la physiologie, laquelle inclut la physique (science des objets matériels) et la psychologie (science du sens interne).

Mais Kant ne l'entend pas ainsi. Il est pour lui hors de question d'adopter un modèle anthropomorphe qui projetterait sur le principe de la finalité naturelle les limitations qui sont celles de la nature humaine, et à plus forte raison de la nature animale: le conditionnement sensible (§90). Kant indique donc sans équivoque sa préférence pour un « fondement de

²⁶ *Opus postumum*, AK. XXII, 58: « Dieu est esprit, c'est-à-dire qu'il n'est pas pour ainsi dire l'âme du monde, parce que cette détermination le ferait dépendre, à titre d'objet des sens, des conditions empiriques. » Et un peu plus loin, Kant ajoute, 62: « Considérer Dieu comme l'âme du monde, à savoir comme un être hypothétique (à la manière de l'éther des physiciens), et fonder son unité sur des principes empiriques, cela signifie laisser échapper complètement le sens du concept de Dieu, qui est strictement un concept pur de la raison. La question de savoir s'il y a un Dieu doit être déduite uniquement des principes de la raison morale-pratique. »

détermination suprasensible », quoiqu'il ne s'agisse que d'un principe régulateur. Déjà la Préface à la *Critique de la faculté de juger* souligne que le jugement téléologique porté sur la nature va conduire à une sphère « suprasensible » qui, encore qu'elle soit « inconnaissable », ne s'avère pas moins « avantageuse » pour la raison pratique²⁷. Dans ces conditions, comment faut-il interpréter le mot « nature » dans l'expression « produit de la nature », expression dont se sert Kant pour désigner l'organisme? L'organisme est-il en tant que tel véritablement produit par la nature? À cette question, on peut apporter deux réponses complémentaires. La première se trouve au §81, dans lequel l'expression « produit de la nature » est justifiée par le fait que, même dans le cas de l'organisme, la causalité « mécanique » demeure en vigueur; si bien que par les lois mécaniques à l'oeuvre dans l'organisme, la nature peut-être légitimement considérée comme productrice de ce type d'être. Si cette réponse n'exige pas que l'on outre passe les limites du concept usuel de nature chez Kant, la seconde, au contraire, nous y invite. En effet, ne faut-il pas reconnaître à ce concept, comme le fait R. Löw, la polysémie qui lui est essentielle si l'on veut conserver sa cohérence à l'oeuvre de Kant? La nature se définit alors comme « l'ensemble de tout ce qui est objet possible d'une expérience et, par surcroît, de ce qui se situe au-delà²⁸ ». Ce concept inclut une référence au suprasensible et de cette manière il devient l'instance d'une médiation entre le sensible et l'intelligible. Dans le cas de la « fin *naturelle* », la référence au substrat suprasensible comme cause intelligente du monde est, on s'en rend compte, implicite. Elle est même essentielle au projet de Kant. Si, d'un point de vue systématique, la troisième *Critique* doit affronter le gouffre qui s'ouvre entre la nature et la liberté, entre le sensible et le suprasensible, on doit bien se rendre à l'évidence qu'il importe moins à Kant de combler ce gouffre que de jeter des ponts et d'établir des médiations. Or, pour ce faire, il faut que le dualisme soit maintenu dans toute sa radicalité²⁹. La conception de l'organisme non vivant illustre bien cette préoccupation de Kant de conserver intacte une transcendance à laquelle il peut se référer quand aucune des explications immanentes de la fin naturelle ne trouve faveur à ses yeux.

²⁷ *Critique de la faculté de juger*, AK. V, 169; trad. fr. Pl. II, p. 920.

²⁸ R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, p.133.

²⁹ Voir Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987, p. 156.